

社会不安とポックリ信仰（上）

芝 崎 真 悟



一、はじめに

二、ポックリ信仰の性格

三、鎌倉期の時代的背景

四、現代社会とポックリ信仰（以下次号）

五、今後の課題

一、はじめに

「下の世話にならない様に、病氣なら早く直る様に、もし直らないのなら、苦しむことなく、家族の者に世話をかけずにポックリ安楽往生出来る様に」

と必死に祈願する老人が、四十八年頃より増え始め、新聞、雑誌、テレビ等マスコミがこれに拍車をかける様に頻繁に取り上げています。祈願日等多い日には、七〇〇〇八〇〇人にも昇る老人達がポックリ寺へ祈願に来るのです。

前回、この「仏教福祉」創刊号に於いて、「ポックリ信仰の実態―奈良・当麻・阿日寺の事例を通して―」と題して、ポックリ信仰を紹介しつつ、多少の実態調査を通して、深刻な老人問題に焦点を当て、現代社会におけるポックリ信仰の意味について考察しました。

そこで今回は、少し焦点を移し、老人の求めるポックリ信仰という宗教信仰（民間信仰・庶民信仰）に光を当て、

今日、何故にポックリ信仰が出現し、求められ、老人達の関心の的になっているのか。その必然性を主として社会的必然性に主眼を置き、巨視的に現代社会という時代の趨勢と民衆とりわけ老人の生活、生きる姿を考察し、危機的状況を呈している現代、今何が必要とされ、求められているのか、現代的な課題を背負ったポックリ信仰を通して模索したいと思います。

はじめに、ポックリ信仰に寄せる老人の願いの諸側面並びに各時代社会を通して表われた宗教とりわけ民間信仰に多いが、その諸傾向について考察し、ポックリ信仰の性格理解を深め、乱世、終末等と叫ばれ、

「人間の生、運命のはかなさ、やりきれなさ、あすはどうなるか解らない」

と言った危機意識に根ざした先行きの不安を誰れしもが感じてゐる今日この頃の時代世相をみると、日本歴史上、最も動乱、荒廃が激しく、せっぱ詰った餓飢状態を呈していた民衆が、宗教的に救いを求めざるを得なかった平安末期から鎌倉期にかけての時代状況が思い起こされ、とりわけ民衆の宗教への渴望に応えようと、既成の権力、權威を拒

否し、新しい秩序と価値体系を唱えた法然、親鸞の出現した時代は、現代社会におけるポックリ信仰出現の社会的、現代的意味を考察するに際し、興味深い時代であります。

よって本稿では、平安末期より鎌倉期にわたる時代とその民衆の姿、法然、親鸞が出現しなければならなかった必然的狀況を考察し、時代における祖師の唱える宗教の意味について考え、これを座標とし、現代社会にポックリ信仰が浮上、顕在化しなければならなかった時代的、社会的背景並びにその必然性を追求したいと考えます。

ただ筆者は、歴史的なこと、宗教的なことは専門ではなく、知識に乏しく、大きな誤りを犯しているところがあるかもしれないと危惧するのですが、一応筆者なりに考察してみたいと思います。

二、ポックリ信仰の性格

いつの時代でも、人間は常によりよい幸福を求め、願って止まないのです。勿論、幸福の内容は彼らをとりにくく社会環境、生活状況等の諸条件によって異なるでありましょう。しかし、人々は彼らの幸福に結びつく要因、つまりプ

ラスになる要因は歓迎し、マイナスになる要因は除去し、回避しようとするのです。

そして、人間の能力ではなんともなすことができない不可抗力な領域においては、神・仏に委ねようとする。そこに宗教が成立する由縁があるのです。

不可抗力な領域、それは人間の経験のない世界、未知な世界に關してであって、この様な世界に対決しなければならぬ場合、人間は不安定な状態になります。岸本英夫氏はその著「宗教学」において「欲求は、パースンズがいうように未来志向性をもっている。将来への見透しが重要な要素になる。欲求が心の中で強まってゆくのに、将来におけるその解決の見透しが悪い場合は、心は過度緊張状態に陥りやすい。これが不安の状態である。」と述べています。つまり、不安は将来への不確定さが重要な要因になっており、しかもマイナスの事態になるかもしれないという予測の場合、著るしい不安を覚えるのです。マイナスの事態の可能性は苦痛となりやすい。すなわち、未知な将来の苦痛の可能性に対する予測に立った場合、著るしい不安を覚えるのです。この様な場合、人間はあらゆる手段を動員

し、マイナスの事態をプラスの事態に転回させようと必死になって努めるのです。この場合、何とかして救われたい、お助け下さい、すがりたいという気持が宗教を要求するのです。

老人の求めているボックリ信仰もやはり同じで、老人をとりまくマイナスの事態をプラスの事態に転回させようとする老人のせっぱ詰った願いであり、悲痛な哀願の姿なのです。この老人の願うマイナスの事態には二つの側面があり、一つは先の将来下の世話になるかもしれないという不安、なった場合の精神的苦痛への危惧という老人をとりまく生活環境の側面と、今一つは人間として不可避な死という存在的な側面であります。

古来より死は暗いもの、気味悪いものとされ、祖先等からの言い伝えによる経験、自らの憶測等をもとに、特に断末魔と言った死の瞬間に苦痛が伴うものとして恐れられています。将来来るであろう死にまつわる苦からの回避といった二つのマイナスの事態をプラスの事態に転回させようとする老人の切なる願いなのです。

後者の願いは、およそこの世に生を受けた人間の終生背

負わされた課題であり、人類誕生以来より誰れしもが切に願う願ひなのです。それに引き代え前者の願ひは、老人をとりまく生活環境、より大きくはその時代社会の構造的矛盾、課題の反映、影響に他かならないのです。

一般的に老令期になると生物的な退行現象が生じてくるのは避けられないことですが、この現象に伴って、より切実に前者の社会における自己の存在が意識化され、後者を呼び起し、伴に相乗化され、人間の究極的な問題へとかわって行くのです。つまり、死はいつまでも客体的な問題として存在しているのではなく、老人にとって避けることのできない時々刻々と迫ってくる、つまり主体的な問題として老人に襲いかかってくるのです。

岸本英夫氏によると、この究極的な問題とは、①どうしても死なねばならないという事実②死後の運命の不可知③人間は滅びざる生命を求めるといふ生に対する執着であるとしています。そして、この限りなき生命を求める場合、如何にして満足を得るかが問題であり、宗教はこの人間の究極的な問題の解決に対処すべく形成されてきたのです。又これらすべてをなんらかの形で、死を越えることに帰

一しているとも指摘しておられます。（岸本英夫著「宗教現象の諸相」要書房）

だがしかし、このボックリ信仰は、崇高な教理、教祖、教団等を持たない、至らない呪術的、自然宗教的要素が多く含まれており、一般的に、既成宗教教団の下部構造に位置する場合が多いと言われるところの民間信仰、庶民信仰（註）の性格が濃厚であります。

そこで、民間信仰の権威、堀一郎氏、宮田登氏の諸説より民間信仰の特徴を次に述べてみますと、（註）

一、民間信仰は、社会不安が著るしく、社会的な思潮として人々の生活を覆うとき、停滞的な性向をもつこの信仰は、その刺激を受けて顕在化してくる。

二、民間信仰は、歴史的に見て時代の転換期により顕在化している場合が多い。

三、民間信仰が顕在化し、希求される基礎には、人々の社会に対する不信、不満、挫折、不安感などなんらかの高揚した危機意識が根ざしている。

四、その時代では、何んら処置し得られない究極的な不安や挫折に打ちのめされた人々の精神的救済として宗教は

要求される。

五、民間信仰の多くは、現体制に対する抵抗、離脱的な行動とも言えるが、しかし、その多くは、結社運動、反権力抗争へと高める精神的原動力となり得なかった場合が多い。

つまり端的に言えば、政治、経済、価値等混沌とした時代の転換期の中で、苦悩する民衆は、社会の底辺に沈没、累積されていた社会への不信、不満、挫折等の危機意識が、著しい社会不安の刺激を受け、その時代では処理出来ない究極的な不安を解消すべく、民間信仰が要求されるのです。しかもその場合、社会の最も弱い忍従度の高い階層により顕現される場合が多いのです。

ここに、ポックリ信仰の社会的性格とも言うべき諸傾向を求め、現代社会におけるポックリ信仰の社会的・現代的意味について考察してみたいと思います。

三、鎌倉期の時代的背景

平安末期より室町期にかけての二百五—六十年間のいわゆる中世期、とりわけ鎌倉期を中心とした時期は、日本歴

史上最も動乱、荒廃の激しかった時代であり、既成の権威、秩序、価値、習慣等あらゆるものが、根底から覆えられた時代でありました。

政治的に見た場合でも、例外にもれず、全く今までの政治思想を打ち破った時期でもありました。

藤原氏を中心とした貴族社会は、平安三百余年の安泰した体制に浸たりきり、栄誉栄華を極めておりました。この間武士階級は着実に富と武力を強め、律令国家、摂関政治の衰退とともに浮上してきました。旧体制に癒着した平氏と、全く独自の体制を確立した源氏との主導権争いは、保元・平治の乱に端を発し、動乱の波が卷起ったのです。戦乱に次ぐ戦乱は、民衆を塗炭の苦しみに追いやり、明日の日も解らない、自分の運命に対する不安感を抱かせました。

時期悪しく、京都を中心に大火が頻繁に起り、疫病が流行し、大地震、日照りが相次ぎ、全国的に飢饉に見舞われ、一村全体が白骨の山と化すことは珍しくはなかったのです。鴨長明の「方丈記」によると、京都の一条より南、九条より北、京極より西、朱雀より東、死体はざっと四、五ヶ月の間で四万二千三百余に達したと記しています。そ

の時の飢饉の様相を長明は「養和のころ」に事細かに描写していますので少し紹介してみましよう。

「前の年かくのごとく、からうじて暮れぬ。あくる年は、たちなほるべきかと思ふほどに、あまりさへ疫癘うちそひて、まさざまにあとかたなし。世の人みな病み死にければ、日を経つときはまりゆくさま、少水の魚のたとへにかなへり。はてには笠うち着、足ひきつつみ、よろしき姿したるもの、ひたすらに家ごとに乞ひありく。かくわびしれたるものどもの、ありくかと思ればすなはち、たふれ伏しぬ。築地のつら、道のほとりに飢え死ぬるものたぐひ、数も知らず。取り捨つるわざも知らねば、くさき香、世界にみちみちて、かはりゆくかたち有様、目もあてられぬこと多かり。況んや、河原などには馬・車の行きかふ道だになし。あやしき賤、山がつも力尽きて、薪さへ乏しくなりゆけば、たのむ方なき人は、みづから家をこぼちて、市にいでて売る。ひとりが持ちいでたるあたひ、なほ一日が命にだに及ばずとぞ。あやしきことは、かかる薪の中に、あかき丹つき、箔など所々に見ゆる木あひまじはりけるを尋ねれば、すべきかた

なきもの古き寺にいたりて、仏をぬすみ、堂のものの具をやぶり取りて、割りをくだけるなりけり。濁悪の世にも生まれあひて、かかる心うきわざをなん見はべりし。」このような目を覆わしめる様な暗澹たる惨状は、民衆の心を荒廢し、今が救いがたい末法末世の時代だと思ひ始めました。長明は、この様な惨状を凝視したうえで、

「ゆく河の流れは絶えずして、しかも、もとの水にあらず。淀みに浮ぶうたかたは、かつ消えかつ結びて、久しくとどまりたる例なし。世の中にある人と栖よかと、またかくの如し。」

と、当時の無常観と末法観を端的に抉り出し、人々の精神的状況を描写しています。

かかる戦国動乱の被害は、最も無力な民衆にしわよせされるのが世の常であり、民衆はまさに生き地獄へと追い込まれていったのです。すでに生きる指針などなく、「ただただ、何かにすがりたい、一時でもよい安心を得たい」ただそれだけと言った絶望のどん底に喘いでいたのです。現実の世の無常、人間の儚なさ、末法といった限界状況にある民衆にとって、厭離穢土、欣求浄土（つまり、この穢れ

きつた現世を厭い、離れ、浄土をひたすら欣求し、そこに生まれかわろうとする（への思いを高めて行ったのも当然の成りゆきと言えましよう。これら民衆の悲痛なる訴え、救いは政治・宗教へと向けられていったのです。

だがしかし、支配者たる武士階級はこれら民衆の存在などすでに忘れており、戦乱に次ぐ戦乱の血みどろな闘争に明け暮れておりました。武士は民衆にとって殺人狂であり、彼ら専横に対する根強い反感、累積された憎しみ、そのねみ、妬みはさらに深められていったのです。最後の頼みである宗教も又、一部為政者のものであり、滅んでゆく古代社会とともに繁栄した既成仏教は、すでに生命を失い、民衆の切実な要求に答える術は、全くなくなっていたのです。それに彼らの仏教は、呪術的、儀礼的な加持祈祷仏教であり、現世利益を指向するものでありました。そのため、所詮死なねばならないという現実を越えることが出来ないことがすぐに証明され、より不信を呼び起す結果になっていったのです。貴族、王侯もしいにようやく、その行詰りを感じ、焦燥し、絶望を感じておりました。このような時、この世を捨て、彼の世界に往き生れるという現世利益

より来世往生を大施に挙げ、しかも誰れでもがたやすく、仏の名を称えるだけで極楽浄土に生まれるという教えを唱えた恵心僧都源信が出現したのもうなづけます。この恵心僧都の出現により、浄土教の起点を印せられ、後の法然・親鸞へとより徹底化され、日本仏教史上における宗教改革といわれる新しい時代の胎動を築くことになるのです。

そこでこの恵心僧都の教え、代表的著述である「往生要集」を中心に少し耳を傾けたいと思います。

まずこの往生要集は、序文、厭離穢土、欣求浄土、極楽の証拠、正修念仏、助会の方法、別事念仏、念仏の利益、念仏の証拠、往生の諸行、問答料簡という全十章から構成されており、残酷な地獄図が描かれていると同時に、美しい光明の極楽世界をも描かれ、一言にして言うならば、厭離穢土、欣求浄土が教えられているのです。ここに恵心僧都が徹底して、この世を不浄の世界、苦の世界、無常の世界として忌みきらっていたことが、よく解ります。この述作の目的は正修念仏すなわち、正しい念仏を勧めることにあったのです。そのためには、間違はなく確実に念仏すれば浄土に往生出来ることを確拠しようと、その焦点を臨終

の時の念仏に置いていります。したがって、臨終の念仏の正しさによって浄土に生まれる確拠を掴むことが重視されるのです。ここに臨終時における心の姿勢が重要になってくるわけです。そしてこの往生要集には、臨終における心の在り方を詳細に記述しています。

ここにおいてポッキリ信仰を求める老人が、臨終時の断末魔といった苦しみを予想し、潜在意識の内に死への不安、恐れを抱いているものと思われまます。そこで少し長くなりますが、その作法を紹介することにしましょう。

「死にゆく人を別室に置き、静かにねかせよ。ふだんの住居だと、病人がさまざまな衣服や道具をみて、愛着を起こすからである。病人をして西向きにねかせよ。そして病人の前に阿弥陀仏をやはり西向きに置き、その仏像の右手を挙げ、左手に五色の布をもたせ、その布の先を病人に持たし、病人をして仏に従って浄土にゆく思いを起こさせよ。看病人をおき、香をたき、華をまいて病人をおごそかに飾り、大小便、嘔吐、唾などをまよおしたときには、そのつどこれを清めよ。このように、細かく病人に気をくばりながら、最後に病人につぎのような勸

めの言葉を語れという。『あなたが永いあいだ、浄土の行をしてきたのも、まったく極楽往生のためなのです。今がそのときです。あなたの心をじっと西のほうに向けなさい。すべて世間のことを忘れ、ひたすら心を澄して阿弥陀仏とその白毫相のことを思い続けなさい。そしてその光が無限に輝かしく、どんな罪人もかならず極楽浄土に救いにとってくださることを信じなさい。あなたは長い浄土の修業をしてきたのです。極楽往生は確実です。南無阿弥陀仏をとくなえなさい。今が大切です。今こそ極楽浄土に行けるかどうかの分かれめです。どうか静かに極楽浄土を念じてください。』（梅原猛著「地獄の思想」中公新書より）

そして僧都は「それは往生極楽の教行は濁世末代の目足なり、道俗貴賤誰か帰せざる者あらんや」と末法時に帰依すべき信仰が往生極楽の教行すなわち、念仏をおいて他にないことを強調しています。ところで、この念仏には二つあって観想念仏と称名念仏がそれぞれです。しかし、僧都の理想とした念仏は阿弥陀仏名を称える称名念仏ではなく、心に阿弥陀仏の光明や極楽世界を観察する観想念仏にあり、普

遍的真理と一体となろうとする理観にあったのです。つまり観想が主で称名が従と考えられていたのです。だがしかし、観想念仏は高度な能力や努力精進が必要であります。

その為、これに耐えられない人には雑略観として、阿弥陀仏の白毫の光明だけを観察すればよいとし、たとえ煩惱によってさえぎられたとしても、弥陀の大悲は常に我が身を照らしたまうとしています。そして最後に、これに耐えられない人は「まさに一心に称念すべし」と称名念仏を進めています。そしてこの念仏は、念仏の同朋結社である善知識を集め、正しい念仏を拡めることを目的としたものなのです。

この念仏往生の具体性は、当時悲観的末法思想が浸透している中、行詰まりを感じていた貴族等は大いに受け入れられたのです。この浸透ぶりは、関白藤原頼通による平等院鳳凰堂の建立によっても明らかです。当時摂関家の財力を投入し、絢爛豪華なまさに極楽浄土を思わせる鳳凰堂は、彼らが如何に観想の世界に沈潜していたかが窺えます。この様に恵心僧都の「往生要集」を中心とした浄土教は、僧都の思いに反し、特定な貴族、王侯のみの阿弥陀信仰

であり、悩める民衆の救いには至っていなかったのです。

当時、生き地獄に悩まされ、虚無と絶望の限界状況の苦しみにあった民衆から出た宗教への渴望に、ほんとうの心の安らぎを与えよう、応えようと自ら立ったのが時の人法然でありました。その教えは単純明快な、ただの一語であり、「南無阿弥陀仏と唱える念仏だけで救われる。」いわゆる専修念仏、ただそれだけなのです。この南無阿弥陀仏と唱える念仏は、最初の念仏でもあり、最後の念仏でもあるのです。つまり究極的な段階に至ってもこの一言に尽るのです。すなわち、自己の分に応じた念仏であり、老若男女貴賤上下を問わない、賢愚善悪を問わない念仏なのです。つまり平等思想を根幹に据えた教えなのです。この一言は、民衆の心に清浄の光を投げ入れ、深く、広く浸透し、民衆の心を捕えて離さず、浄土教が真に人間の宗教として現実のものとなったのもうなずけます。念仏するのは、仏の本願に順ずるが故であり、その為すべて念仏する者は救われるのです。本願はあくまでも迷える凡夫のためにあり、凡夫とともにあるのです。人間はすべて仏性をもっているのです。それ故にこそ、往生できると信じて疑わ

ず、念仏すれば救われるとしたのです。特に法然は、往生するのに学問は全く不用であることを「一枚起請文」において力説しています。

「もろこし我が朝に、もろもろの智者達の、沙汰し申さるる、観念の念にもあらず。又学問をして、念のころをさとりて、申す念仏にもあらず。ただ往生極楽のためには、南無阿弥陀仏と申して疑なく、往生するぞともいとりて、申す外には別の仔細候はず。ただし三心四修と申すことの候ふは、皆決定して南無阿弥陀仏にて往生するぞと、おもふうちに、こもり候なり。この外に、奥ふかきことを存ぜば、二尊のあはれみにはづれ、本願にもれ候ふべし。念仏を信ぜん人は、たとひ一代の法をよくよく学すとも、一文不知の愚鈍の身になして、尼人道の無智のともがらに同じうして、智者のふるまいをせずして、ただ一向に念仏すべし。」

どんな学問的追求も必要なく、ただ弥陀の本願を信じて念仏するだけだということです。ここまで来ると法然の念仏の意味が解せられると思われませんが、ただ「南無阿弥陀仏」と称えていれば、何を考えていようと良いという、い

わゆる空念仏ではないのです。この念仏はあくまでも自己洞察の爲の念仏であり、自愛、自己弁護、自己欺満などの自我を取り払う痛烈な、厳しい念仏なのです。

そもそも法然による浄土教は、釈尊（仏陀）の教えを根本から放棄せられることによって成立したもののなのです。かの釈尊は智慧によって貫らぬき、智慧によって煩惱を克服し、智慧によって解脱涅槃を実現したのであります。そして自己と法のみによりどこを求め、他によりどこを求めべきでないという智慧による徹底した実践より、解脱涅槃の道を説いたのです。しかし、法然にあっては、釈尊の高説は紙にえがいた餅に等しく高峰にかかる月に等しいとし、

「かの定善の門に至らんとすれば、すなわち意馬あれて六塵の境にはす。かの散善の門にのぞまんとすれば、また心猿あそんで十惡のえだにうつる。かれをしづめんとすれども得ず。これをとどめんとすれどもあたはず。」と歎く、すなわち、雑念を払い、妄想を修しようとするだけでも、欲情の頭はもたげてくる。この如何ともなし難い状態にあって法然は、如何ともなし難いという自覚に到達する

のです。従って、全く救われる価値のない事に人間の限界性をみ、この限界に至って始めて、罪惡深重、煩惱を具足する凡夫の自覺に至って始めて救われるのであるという他力易行道の道を開いたのであります。我々はこの法然、さらに続く親鸞は、釈尊の教えに對し微塵の偽りをも許せない態度で自己と法とに對決した。あまりにも実存的すぎる程実存的な、あまりにも人間くささを持った真に尊敬しうる人であつた様に思われるのです。

そこで今少し法然による浄土教の信仰について触れたいと思います。

法然は善導の注釈をひいて、信仰について次の如く述べています。

「深心とは深く信ずる心である。これに二つあつて、一つには決定してわが身は煩惱を具足せる罪惡生死の凡夫であり、善根薄少にして、久しく流転し、出離の縁なきものと深くふかく信じなければならぬ。二つには、ふかく阿弥陀仏の本願を信じて、かの仏の願力に乗じて、かならず往生を得と、信じて疑う心のないのが深心である。」

そしてのちの信心のためには、はじめの信がなくてはならぬのであり、はじめに「わが身の程を信じて、」それによつて、のちに「ほとけのちかいを信ずる」ことが成立するというのが、浄土門の信仰の構造である事を明らかにしています。つまり罪惡生死の凡夫の自覺があつて、そのうえで弥陀の全能の力に帰依するのが浄土教における信仰の構造であります。自己は罪惡深い凡夫であり、どの行を行なおうとも生老病死から逃れることが出来ないところの弱い人間であり、煩惱の燃え盛る火には勝てないものであるから、迷妄の世界からは脱出できないという徹底した、しかも痛烈な自己省察がなければならぬのであります。そのうえで、仏の本願、つまり仏の誓願である四十八願を信じ、仏の力によつて必ず往生できると信じ、帰依するのであります。これが、浄土教における信仰であります。親鸞の「いづれの行もおよび難き身」として自分には「とても地獄は一定すみかぞかし」という徹底した自己の無力さへの絶望にまで至る主体的な自覺に達して始めて、仏の誓いを信ずる、つまり信仰の道への出発点となり、弥陀に帰依することができるのです。親鸞の言葉に、「たとひ法然上人にすかさ

れぬらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさふらふ」というのがありますが、罪惡深重の

凡夫であるという自覺に徹し切った時、換言すれば、あらゆる自己の防衛を取り払って、あるがままの自己をあるが

ままの自己として、受容した時は、たとえば欺かれようと、

すかされようと、もはや弥陀の慈悲にすぎるよりほかにありようがないということになるのです。田辺元氏は「宗教

は人間を自己の我性に死なしめ、自己の無力に悲痛なる自覺を促し、自然なる立場からの価値を轉換して、全く生活

に轉換を与へる所に成立する。此の絶対に対する信頼、これに対する感謝、が信仰の内容である。」と述べています。

自己の中にある我執（自己の中心に、実体的な我があると考えて、これに執着すること）を否定し、自己の無力を痛

感する。重ねていえば、自らのほかの存在そのままを受容し、そのままで生きる。自己のあらゆるものを否定しさ

ることにより、価値基準が變革され、ものの見方まで變るのです。つまり、救われ難い自分を自覺した、その瞬間に

ほとばしり出る悲痛な念仏の一声は、真の念仏なのです。

そしてその瞬間には、人格に新しい重心の置き所を変え、

新しい統合をもたらすのです。つまり救われた自分の姿に気づくのです。

自己否定こそが救われる無限の肯定なのです。そしてこの絶対往生に対する信頼、感謝が信仰の内容なのです。

知ることとは、行なうことではありますが、行なうことを通じて知ることでもあるのです。よって浄土教は、念

仏という実践行を前方に押し出すことによって、生活化しやすい易行化への道を進めているのであります。しかし、

その根底には罪惡深重の凡夫の自覺と仏に対する絶対的帰依の態度が含まれていることはもうすでに述べた通りであり、言うに及ばないことであります。よってこの念仏とい

う実践行によって、これらの境地へと導かんとするのが浄土教なのです。

南無阿弥陀仏と唱えれば往生できるとする易行道としての念仏は、実はこのようにはげしい、きびしい易行道なのです。

そしてこの易行道の根底には弥陀の光明は余すところなく、平等に十方の世界を照らすという念仏による救いの平等思想が横たわっているのです。

少し法然、親鸞の浄土教の教えが長くなりましたが、當時を翻ってみますと、

既成の社会秩序の崩壊、戦乱に次ぐ戦乱、天災地変と乱逆をきわめ、暗澹たる惨状を呈していた平安末期から鎌倉期にわたる時代、一時でもよい安心を得たいという絶望のどん底に喘いでいた民衆にとって、現世の不遇、宿世という輪廻思想の浸透のもとにより現実の世の無常を募らせ、末法思想の深化は、民衆の危機意識をより高揚させ、来世往生への思いを高めて行ったのも当然の成り行きであり、弥陀一仏への帰依によって、これらの危機的状況を乗り越えんとした民衆の切なる願いは、充分に法然、親鸞等の祖師を生む時代的必然性があつたのです。本稿においては、余裕がない為に触れなかったのですが、勿論弥勒信仰、聖徳太子信仰への昇揚があつたことは見逃せません。むしろ、これら民間信仰の純化こそその主眼であつたのです。ともあれ、これらともに乱逆という危機的状況なるが故であり、既成の価値概念、枠組等を根底から否定し、いわば時代と対決し、変革期における人間の課題を徹底して自らの心中に、人間の根源への追求に努め、これが救いへの道

に通じるのだという宗教による弁証法論理を時代をもつて証明した法然、親鸞上人の存在は偉大であります。

法然上人の教えに触れている我々には、今さらながら深く謙虚に学ばねばならないことを痛感するのです。

(仏教大学専任講師・社会福祉学)

(注) 堀一郎「社会不安と民間信仰」宗教研究184号第3号

。宮田登「民間信仰にみる終末観と世直し思想」雑誌「中央公論」昭和四十六年七月号

△主な参考文献▽

。戸頃重基「鎌倉仏教」親鸞と道元と日蓮―中央公論新書

。中村元他編「アジア仏教史日本編」Ⅱ・Ⅲ・ⅣⅤⅥ校成出版社

。笠原一男「仏教にみる中世と現代」評論社

。桜井徳太郎「民間信仰と現代社会」評論社

。桜井徳太郎「日本民間信仰論」弘文堂

。速水脩「弥勒信仰―もう一つの浄土教信仰」評論社

。丸山照雄編「変革期の宗教」現代ジャーナリズム出版会

。堀一郎「日本宗教の社会的役割」未来社

。日本仏教研究会編「日本宗教の現世利益」大蔵出版

。宗教思想研究会編「日本人の生死観」大蔵出版

。拙著「孤独感と信仰」塚本哲他監修「老後問題事典」ドメス出版所収

。望月信享「法然上人全集」(浄土宗略抄) 仏教文学会

。森有正「信仰の理解について」出隆編「哲学の基礎問題」実業之日本社所収

。田辺元「宗教と文化の関係」『田辺元全集』第5巻筑摩書房